

LAS COMUNIDADES *DHIMMIS* CRISTIANAS EN LA CÓRDOBA OMEYA. POSIBILIDADES Y LÍMITES DE SU VISIBILIDAD ARQUEOLÓGICA

ALBERTO LEÓN y JUAN F. MURILLO

Académicos Correspondientes de la RAC

RESUMEN:

La investigación histórica sobre las comunidades *dhimmis* cristianas en *al-Andalus*, tradicionalmente conocidas como “mozárabes”, ha estado sujeta a tendencias historiográficas recurrentes que en buena medida han lastrado su interpretación y significado. La arqueología puede proporcionar nuevas perspectivas y una ampliación de la documentación disponible, si bien lo ocurrido con el estudio de otros grupos religiosos o étnicos debe hacernos guardar una elemental prudencia sobre la extrapolación simplista de las conclusiones extraídas de una cultura material muy influida por múltiples y complejos procesos de aculturación. En el presente trabajo se aborda la documentación existente, fundamentalmente de carácter funerario, para rastrear la presencia de las comunidades cristianas en *Qurtuba* entre los siglos VIII y XI.

PALABRAS CLAVE: *al-Andalus*, *Madinat Qurtuba*, *dhimmis*, mozárabes, necrópolis, cultura material, minorías religiosas, aculturación, islamización.

ABSTRACT:

This paper studies the Christian communities (*dhimmis*) in *al-Andalus*, settled in *Qurtuba* between VIII-IX centuries AD through their archaeological remains, mainly necropolises. The many historiographical trends on historical research about these communities, the so-called *mozarabic*, are obstacles in order to obtain an accuracy interpretation about them. In addition, archaeology gives both a new approach and a new documentation, keeping always in mind that simple extrapolation is not the right way to pursue. On the contrary, it is necessary to consider the complex aculturation process developed in that period in order to obtain right conclusions.

KEY WORDS: *al-Andalus*, *Madinat Qurtuba*, *dhimmis*, mozarabic, necropolis, religious minorities, acculturation, Islamization

* * *

Desde la obra clásica de Simonet sobre la Historia de los Mozárabes de España, basada en las lecturas de las fuentes medievales, la investigación acerca de las comunidades cristianas bajo dominio islámico (para la que preferimos mantener la denominación de “*dhimmis*” o “*nasara al-dimma*”) ha conocido un importante desarrollo, en particular en los últimos años, con los estudios globales abordados por investigadores como C. AILLET (2006, 2008, 2009, 2010 y 2013) o J. P. MOLÉNAT (1992, 1997, 2000, 2002, 2008 y 2012), y, con las aportaciones desde la documentación jurídica por parte de A. FERNÁNDEZ y M. FIERRO (2000). Por lo que respecta al conocimiento arqueológico del registro material de estos grupos (AZUAR, 2015 y 2016), la investigación no ha experimentado un avance tan significativo como el que se ha dado en ámbitos como el urbanismo, la arquitectura o la mayor parte de los repertorios materiales de *al-Andalus*.

La denominada “cuestión mozárabe” (AILLET, 2009) constituye uno de los principales problemas históricos e historiográficos con los que debe enfrentarse el investigador de nuestro pasado medieval como consecuencia del elevado grado de controversia e ideologización en el que se ha visto envuelta desde la publicación, entre 1897 y 1903, del ya mencionado y clásico estudio de Simonet. En efecto, si hasta ese momento, y desde el siglo XIII, los mozárabes habían sido tratados como un fenómeno religioso más o menos situado en la periferia de la ortodoxia cristiana (LÓPEZ ESTRADA, 1951), cuando no claramente en la heterodoxia, como lo calificó Menéndez y Pelayo,¹ el arabista malagueño abrirá una nueva vía interpretativa, uniendo a la dimensión religiosa (cristiana) del mozarabismo, un neto carácter de fenómeno nacional capaz de transmitir los valores del mundo hispano-godo a la “nueva España” surgida de la “reconquista”.²

¹ Cfr. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, donde encontramos la siguiente caracterización, que fijará la visión dominante en la posterior historiografía católica española: “Interesante, aunque doloroso, espectáculo el de una raza condenada a la servidumbre y al martirio. (...) Al contagio de la lengua debía seguir el de las costumbres, y a éste el de las apostasías” (*op. cit.*, vol. III, pp. 389-390).

² En efecto, ya en la introducción a su *Historia de los mozárabes de España* (Madrid, 1897-1903), Simonet expone el propósito que regirá una investigación basada en la explotación, de un modo exhaustivo, de las fuentes disponibles para “escribir la historia de aquellos españoles que, subyugados por la morisma, mas no sin honrosos pactos y capitulaciones,

Seguida y desarrollada a lo largo del siglo XX por I. DE LAS CAGIGAS³ (1947 y 1950) y por R. MENÉNDEZ Y PIDAL (1950), esta interpretación del fenómeno mozárabe en clave nacionalista competirá durante décadas con la que lo abordaba desde una óptica cultural⁴, concebida por A. González Palencia en su publicación de 1930 sobre los mozárabes de Toledo y posteriormente desarrollada en una publicación más general (GONZÁLEZ PALENCIA, 1922-1930 y 1945). Incorporando planteamientos de Julián Ribera y Miguel Asín Palacios, e insistiendo en el estrecho contacto, cuando no mezcla, entre la civilización islámica y la cristiana⁵, su influencia se extendería a Américo Castro, con el que estas ideas fructificarán en una corriente historiográfica que se enfrentará durante décadas a la “nacionalista” dominante entre los medievalistas españoles de la época, y que contaba entre sus principales adalides a C. Sánchez Albornoz. Reelaborada a lo largo de los años (CASTRO, 1948, 1961 y 1990), esta escuela presentará a España y a lo español como el resultado de tres culturas simbióticamente entrelazadas, de modo que la peculiar “mezcla de las dos civilizaciones” se convertiría en el núcleo de su interpretación de la Edad Media peninsular, caracterizada por la convivencia. En este contexto, los mozárabes aparecerán en el pensamiento de Castro como un grupo singular, tanto por el profundo impacto de la arabización sobre ellos, como por el arcaísmo de su idiosincrasia latina y visigoda.

La incidencia de la arabización será desarrollada por uno de sus seguidores del hispanismo anglosajón, T. F. GLICK (1969 y 1991), quien con las herramientas metodológicas de la antropología cultural introducirá en el estudio de nuestro medioevo el concepto de aculturación, en cuyo proceso correspondería a los mozárabes la transmisión de rasgos culturales islámicos, como el nuevo régimen nutricional o la tecnología agrícola y artesanal, así como de los legados

conservaron por espacio de muchos siglos la religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana (...) ganando nobilísimos lauros y palmas de héroes, doctores y de mártires, contribuyendo con su ayuda y su saber a la restauración y progreso de la nueva España”.

³ “Entrevió Simonet el problema de las muzarabías españolas como una lucha de religiones antagónicas y no supo comprender, o exponer, su carácter eminentemente patriótico de un conservadurismo muy acentuado” (CAGIGAS, 1947).

⁴ Para la revisión historiográfica de la “cuestión mozárabe” seguimos la excelente exposición realizada por D. OLSTEIN (2006).

⁵ “Conforme han avanzado los tiempos se ha ido viendo que aquellos dos pueblos [musulmanes y cristianos], hermanos de raza aunque de distinta religión, se pelearon, es verdad, muchas veces, pero estuvieron otras muchas juntos; se conocieron lo suficiente para imitarse y se toleraron uno y otro lo bastante para que si alguna vez tocó al cristiano estar bajo dominio musulmán exista el mozárabe, y a la inversa los mudéjares” (GONZÁLEZ PALENCIA, 1922-1930, vol. I, pp. 117-118).

intelectuales latino, visigodo, cristiano oriental, árabe y musulmán. En síntesis, y como resalta OLSTEIN (2006: 31), a partir de este momento los mozárabes no serían solo el objeto de un encuentro singular, sino uno de los sujetos más destacados del mismo.

Como reacción a este paradigma “cultural”, en parte para negarlo, en parte para subordinarlo o integrarlo en su propuesta, una antigua discípula argentina de Sánchez Albornoz, R. PASTOR DE TOGNERI (1970 y 1975), encuadrará el fenómeno mozárabe dentro de los conceptos globales de “arabización” y “occidentalización”, a los que, desde una óptica marxista, considera “aspectos superestructurales de un proceso fundamental: el paso de una importante zona geográfico-económica-política, *al-Andalus*, de una formación económico-social a otra (...), produciendo una verdadera desestructuración y una recomposición estructural cimentada sobre un nuevo sistema productivo, propio de la formación agresora, articulado a su superestructura jurídico-política e ideológica” (PASTOR, 1975: 9-10).

Dentro de estos postulados, y ejemplificándolo en el caso de los mozárabes de Toledo, PASTOR DE TOGNERI (1970) sitúa la “recomposición estructural” tras la conquista castellana de la ciudad en dos etapas sucesivas de compraventa de propiedades, resultado de la devastación del alfoz de Toledo por los almohades entre 1187 y 1212, y de las sucesivas devaluaciones monetarias que se suceden entre 1214 y 1285. De dicho proceso se derivó la absorción de la pequeña propiedad de los mozárabes toledanos por parte de laicos poderosos y, fundamentalmente, del cabildo catedralicio, que comprará las “mejores tierras”. Estos cambios en la estructura de la propiedad estuvieron acompañados por transformaciones político-culturales plasmadas en una “política segregacionista” contra los mozárabes, cuyo éxito se tradujo en su total asimilación. Pese a las matizaciones y correcciones introducidas por varios investigadores, como MOLÉNAT (1997), HERNÁNDEZ (1999) u OLSTEIN (2006), la radical innovación de los trabajos de Pastor de Togneri fue situar la “cuestión mozárabe” en una nueva perspectiva, definiendo una “sociedad mozárabe” que mantendría las características de una formación económico-social propia en unas fases de transición entre el *al-Andalus* islámico y la Castilla feudal.

Es indudable que las peculiaridades de los mozárabes de Toledo no son inmediatamente extrapolables al conjunto de *al-Andalus*, como se encargó de poner de relieve M. ACIÉN (2009), para quien el punto de partida de las comunidades mozárabes andalusíes sería el modo de producción feudal, dominante en la península Ibérica al final de la etapa visigoda, y a partir de ahí, “su historia será el intentar mantenerlo o, por el contrario, insertarse en la formación social islámica con su modo de producción tributario”.

Manteniéndose en la estela del análisis social del fenómeno mozárabe, Acién es muy crítico con las interpretaciones culturales⁶ tan difundidas en el siglo pasado, pero se muestra igualmente refractario a las tesis “revisionistas” o “negacionistas” formuladas por EPALZA (1986 y 1994) y desarrolladas por RUBIERA (1992).⁷ En todo caso, y desde los pactos alcanzados en el momento de la conquista, en los que los obispos desempeñaron un papel crucial conservando sus privilegios económicos a cambio de la lealtad a los nuevos gobernantes, hasta la progresiva implantación del régimen tributario omeya en el siglo IX, con momentos de contestación, tanto de la población musulmana como cristiana, marcados por la revuelta del arrabal bajo *al-Hakam I* (818) y las sublevaciones muladíes tras la muerte de ‘*Abd al-Rahman II*, de las que la de

⁶ En efecto, siguiendo a J. GIL (1996), no dudará en calificar a la mozárabe como “una cultura de muy bajo nivel, si se compara con la producción de los cristianos del Oriente islámico, o de los judíos andalusíes” (ACIÉN, 2009:25).

⁷ Al analizar, por un lado, la infraestructura eclesiástica en *al-Andalus*, y por el otro la política de la autoridad omeya hacia los cristianos, EPALZA (1994) concluirá que la conversión al Islam debió ser impulsada por el Estado y producirse en masa, de modo que los mozárabes constituirían una “minoría desaparecida” en el siglo X, habiéndose reducido drásticamente sus miembros desde el siglo VIII. Por su parte, RUBIERA (1992), siguiendo los planteamientos de EPALZA (1986), concluirá que la comunidad mozárabe de Toledo fue poco numerosa durante los siglos IX y X, para desaparecer completamente en el XI. De este modo, la “comunidad mozárabe” con la que se encontraría Alfonso VI en 1085 tendría sus orígenes en inmigrantes mozárabes andalusíes (“mozárabes”) huidos durante la *fitna*, inmigrantes cristianos del norte instalados en territorio islámico (“neo-mozárabes”), y musulmanes conversos al cristianismo (“mozárabes nuevos”) o “cristianos nuevos de moros”, que habrían hecho apostasía tras la conquista castellana de la ciudad. En definitiva, y en opinión de esta investigadora, no cabría hablar de una “comunidad mozárabe” articulada, sino profundamente heterogénea y con una trayectoria histórica que en modo alguno enlazaría con los cristianos del reino visigodo de Toledo. Esta conclusión coincide en parte con la expuesta, aunque desde planteamientos diferentes, por AILLET (2010), para quien los “mozárabes” no constituyeron nunca una “comunidad unificada”, ni dentro ni fuera de *al-Andalus*. Sin embargo, la cuestión no está en modo alguno cerrada y los últimos estudios de OLSTEIN (2006) para Toledo muestran una pujante “sociedad mozárabe” en los siglos XII y XIII, capaz de aunar poder económico y preeminencia cultural durante una etapa de transición hacia la nueva sociedad castellana, forjada en los siglos XIV y XV, a cuya élite llegarían a incorporarse determinados linajes “mozárabes”. Por otro lado, y para Valencia, PEÑARROJA (1993 y 2011) ha podido reconstruir la perduración de una “sociedad mozárabe” hasta la reconquista catalano-aragonesa. Todo ello obligó a Epalza a matizar sus tesis preliminares, señalando que sus postulados revisionistas no pretendían “suprimir a todos los mozárabes, sino reducir su presencia a lo probable con documentos, sin suponerlos *a priori* y distinguiendo las comunidades cristianas de origen visigótico preislámico (mozárabes) de otros cristianos foráneos instalados en *al-Andalus* (los cristianos neomozárabes) y de andalusíes sociológicamente musulmanes pero de origen hispano, que pueden volver rápidamente al cristianismo” (EPALZA, 1994b).

Umar Ibn Hafsun, magistralmente analizada por el propio ACIÉN (1997) sería la más longeva y paradigmática. Todas ellas, junto a la fenomenología de los “mártires de Córdoba”⁸, definirán un proceso de transición económico, social y cultural al final del cual la aculturación, marcada por la islamización y arabización, conducirán al declive y definitiva desaparición del “mozarabismo” como fenómeno cuantitativa y cualitativamente significativo en *al-Andalus*, con diferentes tiempos, a lo largo de los siglos X y XI (ACIÉN, 2009).

Como acabamos de comprobar, y como ya adelantábamos más arriba, la denominada “cuestión mozárabe” se nos presenta compleja y de difícil resolución, de modo que durante más de un siglo la investigación se limitó a reinterpretar, a la luz de planteamientos más o menos novedosos, un cúmulo limitado de evidencias documentales, en su inmensa mayoría de carácter literario. Es por ello, que, en nuestra opinión, la renovación debe venir de la mano de la contextualización de las diferentes comunidades “mozárabes” dentro de las formaciones políticas, sociales, económicas y políticas que coexistieron en la Península Ibérica a lo largo de la Edad Media y de unas nuevas evidencias primarias que sólo la Arqueología está en condiciones de aportar.

Sin embargo, y por lo que respecta a la identificación de los mozárabes en el registro arqueológico, la dificultad reside, sencillamente, en nuestra capacidad para detectar y reconocer arqueológicamente las huellas materiales de estas comunidades respecto al resto de la población con la que convivían y compartían el espacio. Y esta limitación no es en absoluto exclusiva de estas comunidades cristianas, sino que es una característica de las denominadas minorías religiosas medievales, ya sean cristianas y judías en territorio islámico, o musulmanas y judías en territorio cristiano, muchas de cuyas manifestaciones vitales parecen, sencillamente, “invisibles” a partir de la cultura material.

Para el estudio de las comunidades cristianas en la Córdoba omeya contamos con un variado elenco de documentos escritos, tanto islámicos como de los propios cristianos (GIL, 1996; AILLET, 2008), con los escritos de Eulogio y Álvaro de Córdoba, entre los que destacan los calendarios festivos redactados por los obispos de las comunidades cristianas, como el conocido *Calendrier de Cordoue*, atribuido al obispo Recemundo⁹. Sin embargo, la documentación

⁸ Para este episodio puntual, aparte de la descripción pormenorizada y sesgada de Simonet, es recomendable la lectura de los trabajos, más ponderados, de WOLF (1988), LAPIEDRA (1994), MOLÉNAT (2002) y PÉREZ EMBID-WAMBA (2003).

⁹ Sobre el Calendario de Córdoba y su problemática, a partir de la versión atribuida a Gerardo de Cremona, *cfr.* la edición del texto árabe y la traducción latina debida a R. Dozy y Ch. Pellat, *Le Calendrier de Cordoue*, LEIDEN, 1961.

epigráfica y la información arqueológica han resultado mucho menos relevantes, al menos, hasta el momento.

Como ya hemos indicado, y salvo casos puntuales de objetos muebles muy excepcionales, como los analizados por AZUAR (2015), la mayor parte de la información arqueológica se reduce al ámbito litúrgico y religioso, como es aquella vinculada con los edificios de culto y los cementerios anejos. Pero ni siquiera estas esferas han quedado al margen de la polémica científica, como pone de manifiesto la discusión acerca de la autoría y promoción de las iglesias, tanto rurales como urbanas, de los primeros siglos de la presencia islámica en *al-Andalus*¹⁰, o el ámbito relacionado con los rituales funerarios, pues, como ha indicado E. MANZANO (2006), la utilización exclusiva del ritual, o, mejor dicho, la posición del individuo, como indicador cultural, resulta, en ocasiones, errónea. El uso de indicadores materiales es un recurso ampliamente utilizado en arqueología para identificar a grupos culturales minoritarios o “exógenos” en el contexto de una comunidad establecida. Sin embargo, su interpretación no suele ser unívoca en la comunidad científica y su aparición puede ser interpretada en claves muy diferentes¹¹.

Al margen de estos ejemplos, el recurso de los indicadores arqueológicos que proponemos para las comunidades cristianas de la Córdoba omeya servirá exclusivamente para reconocer un grupo con una determinada confesión religiosa (y no necesariamente étnica ni social). Pese a ello, su interés es crucial en relación con la islamización de la población, un proceso de aculturación para el que han sido utilizados como buenos indicadores arqueológicos, entre otros, aspectos como la transformación de los espacios y usos funerarios de las comunidades islamizadas, la adaptación de la dieta a los preceptos religiosos, como parece confirmarse en el caso del arrabal de *Saqunda*¹², o la adopción de modelos arquitectónicos reflejo de las normas de comportamiento y sociabilidad de las comunidades islámicas. Y estos procesos de aculturación se aplican sobre una población cristiana, de origen hispanovisigodo, lógicamente mayoritaria en el siglo VIII, y que se integrará y reaccionará de muy diferente modo en el momento de la conquista.

¹⁰ Sobre la cuestión de la existencia de una “arquitectura mozárabe” en *al-Andalus*, cfr. CABALLERO (2001 y 2013), UTRERO (2006), CABALLERO y UTRERO (2013), y AZUAR (2016).

¹¹ Baste recordar al respecto la enconada disputa historiográfica sobre las denominadas “necrópolis visigodas”. Cfr. G. RIPOLL, *La ocupación visigoda en época romana a través de sus necrópolis (Hispania)*, Barcelona, 1991.

¹² Cfr., para el conjunto de *al-Andalus*, GARCÍA SANJUAN (2002) y MORALES *et alii* (2011), y para Córdoba, CASAL *et alii* (2010).

Uno de los aspectos esenciales para entender esta dinámica es determinar las circunstancias concretas de la conquista. La rendición mediante pacto suponía que las propiedades de los vencidos se mantenían intactas, decidiendo éstos sobre su destino a cambio del pago de un tributo (*cfr.* CHALMETA, 1994 y MANZANO, 2006). Sabemos por las fuentes escritas que Córdoba no se tomó por pacto de capitulación, sino que la resistencia de un grupo reducido de nobles visigodos en la ciudad y en uno de sus suburbios, provocó su toma por las armas en agosto de 711, por lo que se le aplicará el derecho de conquista. De estas condiciones dependerá la transformación del espacio urbano, ya que la ocupación y apropiación de las viviendas y las propiedades de la población visigoda sólo se justificaban por la resistencia ofrecida en el momento de la conquista. Esta circunstancia propició que buena parte de las propiedades de los habitantes que se mantuvieron en la ciudad pasase a manos de la elite militar musulmana (MURILLO *et alii*, 2004). Este es el caso sin lugar a dudas de las posesiones de la antigua nobleza local (los *balat-s* o Palacios de *Ludriq*, de *Mughit* o *al-Hurr* en la zona meridional de la ciudad, o la primitiva *al-Rusafa*, al noroeste) y con algunas de las propiedades de la iglesia, como se ha propuesto para un sector del complejo episcopal intramuros (LEÓN-MURILLO, 2009). Sin embargo, un buen número de las posesiones se debieron mantener en manos de la iglesia, leal colaboradora de los emires, hasta bien entrado el siglo IX (ACIÉN, 2009).

La suerte del resto de la población tiene un menor reflejo en las fuentes, pero no debió distar mucho de aquélla; esto es, buena parte de la población hispanovisigoda debió ser desplazada de sus propiedades intramuros a residencias situadas en torno a los centros de culto cristiano dispersos en las áreas suburbanas y, perviviendo gracias a la explotación agropecuaria de estos terrenos. Conforme avanzó y se consolidó el proceso de integración de población en la ciudad y su entorno inmediato, dichos espacios de ocupación mayoritariamente cristiana debieron quedar englobados en la trama urbana que se venía configurando desde la segunda mitad del siglo VIII (MURILLO *et alii*, 2004). Sin embargo, en lo que respecta a los lugares de hábitat, no contamos por el momento con ninguna evidencia claramente identificable, a nivel arqueológico, de la existencia de barrios cristianos, propios y distintivos, segregados del resto de la población¹³.

¹³ Ejemplo de la incertidumbre para distinguir estas áreas residenciales son las posturas contrapuestas de L. TORRES BALBÁS (“Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas. Crónica Arqueológica de la España Musulmana, XXXIV”, *al-Andalus* XIX, 1, 1954, pp. 172-197), quien afirmaba que las comunidades de cristianos vivían en las ciudades en casas que estarían “mezcladas con el resto de la población”; mientras que E.

Es probable que en las proximidades de algunos de estos centros de culto, la mayor parte de los cuales ya estarían configurados con anterioridad a la conquista islámica, se desarrollaran diversas áreas residenciales (*vici*) en el entorno más o menos próximo de la *madina*, como sería el caso del *rabad al-Bury* (o *vicus Turris*), el *rabad Furn Burril* y el de *Qut Rasah*, cuyos topónimos remitirían a un origen preislámico; el arrabal con población mozárabe próximo a la iglesia de San Acisclo; y, algo más lejos de la ciudad, el enclave de Tercios. Sobre algunos de estos espacios se extenderían los nuevos arrabales islámicos surgidos a iniciativa estatal (MURILLO *et alii*, 2004; MURILLO *et alii*, 2010), aunque hasta el momento no se han identificado elementos materiales que permitan adscribir incontestablemente estructuras domésticas a la comunidad cristiana.

No obstante, la convivencia en los mismos espacios de ambas comunidades debía resultar habitual, como demuestra la recopilación de documentos jurídicos de mediados del s. IX estudiados por A. FERNÁNDEZ FÉLIX y M. FIERRO, generados por las numerosas cuestiones suscitadas por las estrechas relaciones entre cristianos y musulmanes, en ocasiones dentro de unidades familiares mixtas (FERNÁNDEZ-FIERRO, 2000). Otro factor coadyuvante de esa estrecha vecindad lo debió constituir, sin duda, el hecho de que la población cristiana fue más numerosa que los nuevos conversos al islam, al menos hasta la primera mitad del s. IX. El proceso de islamización de la población cordobesa, en buena parte estimulado por el Estado Omeya mediante la ejecución de infraestructuras viarias y la dotación de mezquitas y cementerios, se reflejará en el crecimiento de las áreas suburbanas, especialmente a partir del reinado de *‘Abd al-Rahman II*, hasta configurar la gran aglomeración urbana cordobesa en el tránsito del s. X al XI (MURILLO, 2013).

El estatuto de la *dhimma* establece que los “protegidos” cristianos y judíos, si se han rendido por capitulación, podrán mantener sus lugares de culto, pero con la prohibición de ampliarlos o de construirlos de nuevo¹⁴. J. P. MOLÉNAT (2012), en su estudio sobre los centros de culto cristianos de Córdoba, destaca la fiabilidad de los textos árabes que indican cómo, en el momento de la conquista, los musulmanes se apropiaron de la mitad de la iglesia principal, la de San

LEVI-PROVENÇAL (“*España musulmana*”, vol. V de la *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, 1957, p. 124) proponía que “los mozárabes vivían en barrios suficientemente compactos y aislados de los que constituían la aglomeración musulmana”

¹⁴ Sobre la situación jurídica de los *dhimmis* en el mundo islámico en general y en *al-Andalus* en particular, *cfr.* la serie de trabajos reunidos en M. FIERRO *et J. TOLAN* (ed.), 2011.

Vicente, ordenando la destrucción de los restantes centros de culto. Con posterioridad, ‘*Abd al-Rahman* I obtendrá la mitad de la basílica de San Vicente que habría quedado en manos cristianas, iniciando la construcción de la gran mezquita dinástica omeya y permitiendo a la comunidad cristiana, a cambio, reconstruir sus iglesias situadas extramuros. No obstante, es probable que a lo largo de la persecución ordenada por *Muhammad* I algunas de las nuevas iglesias construidas después de la conquista fueran destruidas¹⁵. La amplia nómina de estos centros de culto extramuros confirmaría la persistencia de una significativa comunidad cristiana en Córdoba durante los siglos IX y X. Sin embargo, como ha propuesto Molénat, “*no hay la más mínima certeza de la existencia de un lugar de culto cristiano en el interior de la medina durante los siglos IX y X*”, que, no obstante, sí se distribuían en los espacios suburbanos, en los barrios extendidos fuera de las murallas.

Así, entre las iglesias y monasterios mencionados en los arrabales (o zonas suburbanas) estarían la basílica de Los Tres Santos (en *Vicus Turris*), San Cipriano, San Acisclo (en *Rabad al-Raqqaqim*), la basílica y monasterio de San Zoilo, en el *vicus Tiraceorum* o *Rabad al-Tarracin*, San Cristóbal (en la orilla Sur del Guadalquivir, próxima a la *munyat Ayab*), y la iglesia y el monasterio de Santa Eulalia de Mérida. De localización más imprecisa serían la Basílica de los santos *Cosme y Damián* (en el denominado *vicus Colubris*) y la Iglesia de San Servando y San Germán (en *Quartus*), así como el Monasterio de *Santa María de Cuteclara*.

A estos habría que añadir la extensa nómina de santuarios y monasterios (de carácter eremítico) diseminados por la Campiña o *al-Sahla*: Basílica y monasterio de San Ginés (en el *vicus* de *Tarsil o Tercios*), la Iglesia de San Martín de Tours y el Monasterio de Santa Eulalia de Barcelona. Y finalmente, en la sierra, a varios kilómetros de la capital, aparecen mencionados en las obras

¹⁵ Sobre la política de “intolerancia” hacia los cristianos por parte de ‘*Abd al-Rahman* II y, fundamentalmente, de *Muhammad* I, sería interesante contextualizarla no sólo en relación con el movimiento “integrista” cristiano que dio lugar a los denominados “mártires de Córdoba” (vid *supra* nota 8), sino también en el marco de las amplias reformas políticas y fiscales emprendidas por el segundo ‘*Abd al-Rahman*, que suponen una nítida línea de ruptura respecto al sistema de pactos impuesto tras la conquista y mínimamente retocado por el “inmigrado”, y que estarían igualmente en el origen de las revueltas muladíes de la primera *fitna* (ACIÉN, 1997). En definitiva, nos encontraríamos en pleno proceso de acelerada transformación e imposición, a todos los niveles, de una nueva formación social dominante, la islámica, en detrimento de las características híbridas, y continuadoras en determinados aspectos del “feudalismo visigodo”, que había asumida la etapa anterior.

de los siglos IX y X el Monasterio de San Zoilo de *Armilat*, el Monasterio de Tábanos, el Monasterio de Peñamelaria y el Monasterio de Casas Albas¹⁶.

En el estado actual de la investigación arqueológica (Figura 1), es imposible determinar categóricamente si la distribución topográfica de los espacios funerarios cristianos está directamente relacionada con la concentración de la población en *ghetos* o barrios específicos, o si su emplazamiento depende prioritariamente de la existencia de una iglesia previa. Al menos no hay evidencias arqueológicas ni textuales de ello.

Es posible que la realidad no respondiera a un único parámetro, pero lo que sí resulta evidente es que las áreas funerarias serían las que, en última instancia, actuarían como principal elemento de cohesión social de un grupo cada vez más aculturado y minoritario en el cómputo global de la población urbana, sobre todo en momentos avanzados del siglo X en los que el proceso de islamización se encontraba ya plenamente consolidado.

Las características físicas de los enterramientos de la comunidad cristiana (Figura 2), con sus rasgos diferenciadores respecto a los islámicos, constituyen, por el momento, el principal indicador arqueológico para la definición de la cultura material mozárabe. Son escasos, aunque con una información reciente del máximo interés, los testimonios arqueológicos de este tipo de espacios funerarios. La ausencia de ajuares y la continuidad ritual (decúbito supino y orientación con los pies al este y la cabeza al oeste) y tipológica (enterramientos mayoritariamente en cistas con lajas de arenisca) dificulta en ocasiones la adscripción cronológica de algunas de estas sepulturas y su diferenciación respecto a las anteriores a 711. Tan sólo el contexto estratigráfico y los escasos testimonios epigráficos conservados permiten su adscripción de forma concluyente. La distribución de estos espacios marca, en este caso sí, una nítida separación ritual y espacial entre las necrópolis cristianas y las *maqabir* islámicas (Figura 3). Los propios textos árabes son rotundos al indicar taxativamente lo inadecuado de la presencia de enterramientos de otras confesiones¹⁷ junto a los cementerios islámicos (CASAL, 2003). En un reciente estudio (LEÓN *et alii*, 2010), avanzábamos varios modelos de ocupación de espacios funerarios cristianos en *Madinat Qurtuba*:

1. Continuidad de los espacios cementeriales surgidos en torno a los centros funerarios y/o culturales de época tardoantigua, como es el caso

¹⁶ Cfr. MOLÉNAT, 2012, con las referencias bibliográficas para cada una de ellas.

¹⁷ Cfr. E. LÉVI PROVENÇAL, *op. cit.* 1957, pp. 125-126, a propósito de los conflictos surgidos por la vecindad entre un cementerio cristiano y la *maqbarat Mut'a*.

de la necrópolis de Cercadilla, la de San Pedro, el Cortijo de Chinales o la Huerta de San Rafael.

2. A partir de un momento, que podríamos situar a mediados del siglo IX, surgen nuevas áreas de enterramiento de las comunidades *dhimmis* cordobesas, lo que parece responder a un traslado hacia posiciones más periféricas como consecuencia de la creciente expansión de los arrabales islámicos, dentro de un proceso que continuaría hasta la desaparición del Estado omeya a comienzos del s. XI.
3. Por último, determinados individuos pertenecientes a las élites mozárabes, no recibieron sepultura en estas necrópolis suburbanas, sino en *vici* o monasterios dispersos en las inmediaciones de la capital, probablemente en relación con grandes propiedades agropecuarias aún en sus manos. En esta línea apuntaría igualmente la procedencia de algunas lápidas mozárabes o referencias textuales (como la noticia aportada por Eulogio, en su *Memorialis Sanctorum*, relativa al entierro del sacerdote mártir Rodrigo en la aldea de Tercios).

Un primer ejemplo de implantación cristiana lo tendríamos con la reocupación del conjunto arquitectónico tardorromano de Cercadilla (Figura 4), que se articula en torno a tres edificios (G, M y O) del sector septentrional, datando los primeros testimonios del s. VI (HIDALGO, 2016). De las más de 150 sepulturas documentadas, la mayor parte corresponden a los siglos VIII a X, definiendo una necrópolis mozárabe aglutinada por un edificio de culto cuyo último enterramiento conocido reutiliza la lápida funeraria de una tal Cristófora, fechada en el año 983. Junto al cementerio se localiza un arrabal emiral con una intensa ocupación atestiguada por numerosos muladares y pozos negros. Los contextos cerámicos de dicho arrabal, analizados por C. Fuertes y M. González (2003), muestran unos repertorios similares a los estudiados por M. Casal en el arrabal de *Saqunda*, sin que puedan por tanto utilizarse para tratar de discernir una diferenciación entre población cristiana y musulmana (CASAL et alii, 2005).

La ocupación por un arrabal de época califal plantea la cuestión de su identificación con población cristiana o musulmana, siendo especialmente significativo que una de las viviendas está amortizando una sepultura cristiana. En todo caso, como resalta C. AILLET (2006), la mezquita de la Estación de Autobuses reflejaría de forma incontestable los progresos de la islamización también en un sector con un pasado tan palmariamente cristiano.

El segundo objeto de estudio viene definido por la Basílica de los Tres Santos (Figura 5), que el Calendario de Córdoba sitúa *in vico Turris* (*Rabad al-Burğ*). Esta basílica ha sido identificada por la tradición local, a partir de

evidencias muy parciales, con el emplazamiento de la iglesia bajomedieval de San Pedro, donde se produjo en 1575 el hallazgo de una sepultura dedicada a unos mártires. Un epígrafe (CIL II2/7, 638), de discutida cronología (según Stylow datada en los siglos V-VI y según Marfil, a partir de la traducción de Ambrosio de Morales, debería fecharse entre 1031 y 1041), y dedicado a los “santos mártires Fausto, Enero y Marcial, Zoilo y Acisclo...” sería la principal prueba para su adscripción.

En el entorno inmediato de la actual parroquia se ha localizado una necrópolis tardoantigua, y en el interior de la propia iglesia un cimacio y varios enterramientos mozárabes, presumiblemente del s. XI. Según P. MARFIL (2001), esta iglesia y su cementerio se mantendrían hasta su conversión en mezquita en época almorávide, volviendo al rito cristiano tras la conquista castellana de 1236.

Otro de los claros ejemplos de la continuidad en el uso funerario de un espacio vinculado a un edificio cristiano tardoantiguo se localiza en el denominado Cortijo de Chinales (Figura 6), en los suburbios occidentales, al sur del antiguo anfiteatro y frente a la Puerta de Almodóvar. Los hallazgos se inician a mediados del pasado siglo, con potentes estructuras murarias que parecían delimitar grandes espacios. No obstante, recientes intervenciones arqueológicas en esta zona han recuperado uno de los testimonios más antiguos de la cristianización de la topografía funeraria de los suburbios de la ciudad. Destaca un edificio con al menos dos sepulturas en su interior, y un amplio repertorio de elementos de decoración arquitectónica y de inscripciones fechables en los siglos VI y VII. Estos elementos fueron adscritos a un complejo de culto cristiano tardoantiguo, identificado por SANTOS GENER (1955) como el complejo monástico de San Acisclo. Se mantuvo en uso como cementerio cristiano tras la conquista islámica, como demuestran el conjunto de siete inscripciones funerarias fechadas entre los siglos IX y XI. La ausencia de excavaciones recientes en este sector ha impedido contar con evidencias materiales directas e *in situ* de este cementerio.

Al norte de la ciudad, a menos de una milla de la Puerta de Osario, se sitúa la conocida como Huerta de San Rafael (Figura 7), donde se han venido produciendo numerosos hallazgos arqueológicos. De esta zona proceden, entre otros, un sarcófago cristiano del siglo IV conservado en el MAECO, la inscripción paleocristiana de Victoria, datada en el siglo V, y, en especial, varios epígrafes mozárabes datados en el siglo X. En 1897 se hallaron en la denominada Casilla de la Gallega, posteriormente conocida como Huerta de San Rafael, los epitafios funerarios de las monjas *Killio*, Justa y Rufina, fechadas en

los años 936, 948 y 977. De la primera se especifica que fue abadesa de un monasterio que ha sido identificado por algunos investigadores como el de Santa Eulalia de Mérida citado en el Calendario de Córdoba (CASTEJÓN, 1981).

En todo este sector noroccidental existen numerosas evidencias de la ocupación como espacios funerarios durante la antigüedad Tardía, como los documentados en C/ Doña Berenguela o en el Vial Norte del Plan Parcial Renfe. En otros sectores suburbanos de la ciudad donde no había constancia previa de edificios de culto cristiano de época tardoantigua, se documentan a partir de un momento impreciso de época omeya avanzada.

Este es el caso del cementerio documentados al sureste de La Huerta de San Rafael, en el extremo oriental del Plan Parcial Renfe, entre las calles Huerta de la Salud y Pedroche (Figura 8), con individuos inhumados de acuerdo con el ritual cristiano y que estuvo en funcionamiento entre los siglos X y XI. En la Parcela 4.4 (Expte. P828/2004) se excavaron 41 tumbas con dos niveles, que corresponden a la tipología de enterramientos en cistas y en fosa, cubiertos con losas, con la peculiaridad de presentar algunas variaciones en la orientación general.

En la Parcela 4.6 (Expte. P392/2006) se documentaron igualmente dos fases de ocupación, la primera adscrita a época califal (siglo X e inicios del XI), y la segunda, más problemática, situada en un amplio arco cronológico entre el siglo XII y el XIV. Ambas fases responden a la misma tipología general, con cistas rectangulares y en un caso trapezoidal, y carecen de orientación fija. Los excavadores identifican este cementerio como perteneciente al arrabal de *Qut Rasah*, de probable origen mozárabe, pero que ya en el siglo X quedó englobado en el más amplio del rabad *Masyid Umm Salama*.

En la zona a levante de *Madinat Qurtuba*, junto a la Ronda del Marrubial, se han excavado dos sectores de un cementerio cristiano. El primero, entre las calles Vázquez Venegas y Poeta Solís (Expte. P752/2003), fechado en época emiral, se emplaza junto a una antigua necrópolis romana altoimperial, vinculada a una villa situada 200 m al norte (Figura 9). El segundo, entre las calles Poeta Solís y Sagunto (Expte. P773/2004), se configura en un momento indeterminado, posiblemente de la segunda mitad del s. IX, sobre el abandono de un sector alfarero datado en época emiral, el cual, a su vez, se había implantado sobre una necrópolis en uso entre los siglos III y VII (Figura 10). De este modo, se observa cómo el cementerio mozárabe se sitúa en las proximidades de una encrucijada de caminos que desde Córdoba partían hacia Mérida, Toledo y Jaén, sobre unos terrenos en los que unas instalaciones industriales emirales habían amortizado un área funeraria en uso hasta el s. VII.

En el siglo X, la periferia noroccidental del cementerio fue amortizada por casas pertenecientes a un arrabal de extensión poco precisa, presumiblemente ocupado por población cristiana, como cabría deducir de la documentación sobre el pavimento de losas de piedra de uno de los andenes perimetrales de un patio de una cruz griega enmarcada por un círculo, muy similar a las documentadas en epígrafes cristianos coevos. Por otro lado, la circunstancia de que este sector de arrabal quedara excluido en el siglo XI de la fortificación de la Axerquía, cuyo lienzo nororiental discurre a una distancia de apenas veinte metros, parece abundar en la peculiaridad de este arrabal, cuya filiación cristiana explicaría su carácter extramuros y consiguiente abandono y amortización, a diferencia de los que fueron ceñidos por la cerca contemporánea a la *fitna*.

El ritual y la tipología de las tumbas se ajustan a las características propias de las comunidades cristianas andalusíes que ya hemos visto en Cercadilla: fosas revestidas con cistas de calcarenita, de forma trapezoidal, antropomorfas con la cabecera circular y recta, con cubiertas de losas de arenisca, lajas de pizarra y tejas. Y siempre sin ajuar. El espacio funerario aparece bien organizado, con las sepulturas dispuestas por grupos, en algún caso delimitadas por muros de mampostería que parecen individualizar áreas familiares.

Una situación muy similar a la del cementerio de Ronda del Marrubial la encontramos en la zona ocupada por la antigua Residencia Sanitaria Noreña (Expte. P677/2004), situada cuatrocientos metros al oeste de Cercadilla. Aquí se excavaron 316 enterramientos pertenecientes a un cementerio de cronología emiral y rito cristiano (Figuras 11 y 12). La necrópolis estaba delimitada al norte por un muro que la separaba de un edificio de grandes dimensiones vinculado con una posible fundición del hierro y formada por dos cuerpos simétricos.

El ritual de las sepulturas es claramente cristiano, con orientación E-O, posición del difunto en decúbito supino, con brazos entrecruzados sobre el torso, depuestos en fosas simples y muy estrechas, con cubiertas de tejas, *tegulae* o mixtas, con lajas de pizarra y tejas. En dos casos la inhumación se realizó en cistas de ladrillo, y en otros dos en cistas de piedra. En algunos casos se advierte una tendencia a la concentración en lo que podría atribuirse a posibles grupos familiares.

Se trata del cementerio “mozárabe” cuantitativamente más importante de los documentados hasta ahora en los suburbios de la ciudad, con una cronología emiral que se mantiene en funcionamiento durante un periodo bastante breve. No se documentan enterramientos previos en la zona, aunque unos centenares de metros al sur, en la Fundición La Cordobesa, se localizaron numerosos ladrillos decorados, que se han puesto en relación con la probable existencia de

un edificio de culto cristiano. El cementerio pudo coexistir con un arrabal de época califal, que amortiza algunas de las tumbas más periféricas.

El momento avanzado en el que surgen los cementerios de Noreña y de Ronda del Marrubial, y la no vinculación directa con ninguna basílica, permite plantear la hipótesis de relacionar su constitución con la política represiva emprendida por *Muhammad I*, a partir de 853, respecto a la comunidad cristiana, con la orden de destruir las basílicas construidas en los arrabales de Córdoba. Esta situación, coetánea al episodio de los “mártires voluntarios”, pudo tener su reflejo en el registro funerario, al obligar a la creación de nuevas áreas funerarias en una posición aún más periférica.

Junto a los cementerios cristianos hasta ahora analizados, contamos con otros dos casos que presentan algunas dudas en cuanto a su adscripción cronológica y cultural. El primero es el localizado en la Parcela 1 del PERI SR-8 (Expte. P482/2005), junto a la actual calle Poeta Jiménez Martos, a escasos centenares de metros del cementerio cristiano ya visto en las parcelas 4.4 y 4.6 del Plan Parcial Renfe (Figura 13). Se han excavado 36 tumbas que presentan ciertas peculiaridades tipológicas: enterramientos en fosa simple, con escasos ejemplos en cista, orientados NE-SO, con los individuos en posición decúbito supino. La cronología fijada por el excavador para las tumbas es tardoislámica, y podrían ponerse en relación con el ya citado cementerio del Plan Parcial Renfe, o con un cementerio judío localizado, por la reciente aparición de ciertos testimonios epigráficos reutilizados en un sector de arrabal emiral, en la cercana zona del Zumbacón. Además, este espacio se relaciona con hallazgos documentados por Santos Gener a mediados del siglo XX en la zona conocida como Santos Pintados, considerados hoy como judíos.

El segundo se localiza en la Plaza de Andalucía, 750 m al suroeste de La Calahorra, junto a la antigua *Via Augusta* y sobre estructuras emirales que pudieron pertenecer a la periferia del arrabal de *Saqunda*, donde se dispuso una extensa necrópolis delimitada en su lado occidental por un muro de cierre (Figura 14). La excavadora (Expte. P224/2004) asignó a este conjunto una cronología genérica bajomedieval, pese a no contar con indicadores cronológicos claros. La tipología de las tumbas responde, *grosso modo*, a las características que acabamos de describir para otros cementerios “mozárabes” cordobeses: fosas simples con cubiertas bien de tejas curvas dispuestas transversalmente a la fosa, bien de *tegulae* reutilizadas, pudiendo disponer también de cubiertas mixtas (tejas y lajas de piedra). En un caso se documentó un ataúd de madera, y una de las fosas estaba revestida al interior.

Sin descartar alguna inhumación tardía, el conjunto podría adscribirse a época islámica. De ser así, cabría plantearse, como hipótesis de trabajo, la vinculación de estos enterramientos con la iglesia y el monasterio de San Cristóbal, en cuyo emplazamiento coinciden todas las fuentes, al situarlos en la orilla Sur del Guadalquivir.

Como ha sucedido, por ejemplo, con los cementerios islámicos, la aportación de nuevos enfoques en la investigación ha resultado crucial para abordar una relectura o reinterpretar en clave diferente los denominados indicadores arqueológicos. En el tema que nos ocupa, la relación de los espacios habitados por la población cristiana en la Córdoba omeya, permitiría determinar la existencia o no de una cierta cohesión social y el proceso de retroceso frente a la creciente población islamizada.

No se trata, pues, de abordar una simple reconstrucción topográfica, sino de aproximarnos a la comprensión del proceso de islamización y cómo éste afectó a los espacios de culto cristiano preexistentes y a las relaciones entre las comunidades de confesión cristiana, en franco retroceso, y la musulmana, en pleno proceso de expansión y dominio.

¿Sería posible en plena época omeya, (siglos IX y X) la coexistencia de casas o cementerios vinculados a basílicas cristianas y de arrabales de población islámica junto a sus mezquitas de barrio? Buenos ejemplos de esta situación serían los barrios situados en el entorno de la iglesia de los Tres Santos, si admitimos, como parece más o menos consensuada, su identificación con la iglesia de San Pedro, o el barrio en torno al cementerio de Cercadilla, junto a la cual se erige la mezquita califal documentada en la Estación de Autobuses. Su integración (no planificada ni exenta de problemas, sino, probablemente, todo lo contrario) en el tejido de la ciudad sería, pues, el resultado del rápido e intenso crecimiento urbanístico en los espacios suburbanos propiciado por las propias autoridades omeyas, que favoreció el proceso de islamización de la población (MURILLO *et alii*, 2004) y que acabó por hacer inevitable una coexistencia de comunidades de distinta confesión religiosa. Bien distinta sería la permisividad con la reconstrucción de sus basílicas y espacios de culto, expresamente vetada por los distintos textos jurídicos. Reflejo de esta situación bien pudieran ser las *fatwā-s*, del siglo X, en las que se establecen de forma específica las limitaciones y normas de convivencia con las comunidades cristianas (*cfr.* GARCÍA SAN JUAN, 2013; MOLÉNAT, 2013).

En este sentido, otra de las cuestiones sería la de la continuidad con respecto a los recintos de culto preexistentes, de los que quedan sólo testimonios indirectos y parciales y que debieron tener un peso decisivo en la configuración

de la ciudad en los momentos inmediatamente posteriores a la conquista. ¿Cuántos de ellos continuaron funcionando y hasta qué momento? ¿Siguieron en uso los ya existentes o se crearon nuevos espacios funerarios o cementerios cristianos? De ser así, como parece, ¿a través de qué mecanismos legales? No es casualidad, por tanto, que los únicos elementos conservados correspondan a los epígrafes funerarios y que carezcamos de elementos decorativos de época omeya.

Con la consolidación del proceso de aculturación (conversión e islamización) y el progresivo repliegue de la población cristiana remanente en los arrabales, es probable que los representantes de estas comunidades intentasen reforzar algunos elementos de cohesión social. Acaso a esta circunstancia responda la escasa, pero elocuente, información epigráfica, datable preferentemente en momentos avanzado de la presencia islámica, entre mediados del siglo X e inicios del siglo XII. Desafortunadamente, la mayoría de estos testimonios aparecen descontextualizados o reutilizados en estructuras posteriores, lo que limita las posibilidades de interpretación (CASTEJÓN, 1981).

Quizás, también, a esto pueda responder la dispersión en asentamientos periurbanos, más o menos aislados de la población islámica (de la *dār al-Islām*), donde la prohibición de construcción de iglesias no afectaba tan drásticamente como en pleno entorno urbano. De la lectura de estos indicadores arqueológicos es posible una aproximación preliminar al proceso de islamización de la población cordobesa.

Durante una primera etapa, hasta mediados del siglo IX, la población cristiana fue mayoritaria y su peso debió ser considerable, manteniendo los obispos su influencia sobre ella, como demuestra la celebración en la ciudad de un Concilio episcopal en 839. Sin embargo, será esta comunidad el objeto primordial del proceso de islamización, que en Córdoba, como capital de los emires omeyas, debió ser más temprano que en el resto de *al-Andalus*, como demostraría la dotación de mezquitas y cementerios por parte de personajes de la familia real y de la Corte a lo largo de las últimas décadas del siglo VIII y la primera mitad del IX (MURILLO *et alii*, 2004).

A raíz de las reformas acometidas por 'Abd al-Rahman II y, sobre todo, a partir de Muhammad I, en 853, se generalizará un clima de tensión social, cuya consecuencia más evidente es el movimiento integrista de martirios voluntarios. La intransigencia religiosa de almorávides y almohades terminó a la postre con las exiguas comunidades que desde el siglo XI se mantenían en territorio andalusí (MOLÉNAT, 1997 y 2002).

En definitiva, el análisis de la evolución de estas comunidades cristianas en relación con el proceso de transformación social sigue siendo una de las tareas pendientes de la investigación, a nivel general por la complejidad de las relaciones jurídicas, fiscales y culturales, y, más concretamente, por la dificultad para su correcta identificación a través del registro arqueológico convencional. Es esta patente dificultad la que debe llevarnos a diseñar nuevas estrategias de investigación, recogida y análisis de la documentación.

BIBLIOGRAFÍA

- ACIÉN, M. (1997); *Entre el feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén.
- _____(2009); “Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus”, *Studia Hist. H. Medieval* 27, pp. 23-36.
- AILLET, C. (2006); “Identité chrétienne à Cordoue au IX^e siècle”, en J. O. Boudon et F. Thélamon (dirs.), *Les chrétiens dans la ville*, Rome, pp. 65-77.
- _____(2008); “Introducción. La question mozárabe”, en C. Aillet, M. Penelas et Ph. Roisse, *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. IX-XVI.
- _____(2009); “La question mozárabe. Balan historiographique et nouvelles approches”, en M. Marín (dir.), *Al-Andalus/España. Historiografía en contraste, siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 295-324.
- _____(2010); *Les mozárabes: christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- _____(2013); “La formación del mozarabismo y la remodelación de la Península Ibérica”, *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX), XXXIX Semana de Estudios Medievales de Estella*, Pamplona, pp. 285-310.
- AZUAR, R. (2015); “De Arqueología mozárabe”, *Arqueología y Territorio Medieval* 22, pp. 121-145.
- _____(2016); “De Arqueología mozárabe. II. De sus iglesias y documentos epigráficos”, *Arqueología y Territorio Medieval* 23, pp. 75-102.
- CABALLERO, L. (2001); “La arquitectura denominada visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?”, en L. Caballero et P. Mateos (eds.),

- Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, pp. 207-248.
- _____(2001); “Paleocristiano y prerrománico: continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica”, en R. Teja et J. Santos (coord.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, pp. 91-132.
- _____(2013); “Producciones constructivas y decorativas. Indicadores cronológico-culturales de la alta Edad Media hispánica”, *AEspA* 86, pp. 187-214.
- CABALLERO, L.; UTRERO, M. A. (2013); “El ciclo constructivo de la alta Edad media hispánica. Siglos VIII-X”, *Archeologia dell’architettura* 18, pp. 127-146.
- CAGIGAS, I. de las (1947); *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. Los mozárabes*, Madrid.
- _____(1950); “Problemas de minorías y el caso de nuestro medioevo”, *Hispania* 10, pp. 506-538.
- CASAL, M. T. (2003); *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Arqueología Cordobesa 9, Córdoba.
- CASAL, M. T.; MARTÍNEZ, R.; ARAQUE, M. M. (2010); “Estudio de los vertederos domésticos del arrabal de Saqunda: ganadería, alimentación y usos derivados (750-818 d.C.)”, *AnAAC* 2, pp. 143-182.
- CASTEJÓN CALDERÓN, R. (1981); “Los mozárabes del siglo VIII al X”, *BRAC* 102, pp. 221-239.
- CASTRO, A. (1948); *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires.
- _____(1962); *La realidad histórica de España*, México.
- _____(1990); *Los Mozárabes. Teresa la santa y otros ensayos*, Madrid.
- CHALMETA, P. (1994); *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid.
- EPALZA, M. de (1986); “La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid* 23, pp. 171-179.
- _____(1994); “Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus”, *Al-Qantara* 15, pp. 385-400.
- _____(1994b); “Nota bibliográfica. Mozárabes”, *Al-Qantara* 15, pp. 519-524.

- FERNÁNDEZ, A.; FIERRO, M. (2001); “Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y Omeyas, un debate entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media*, Anejos de AEspA XXIII, Madrid, pp. 415-423.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2002); “El consumo de alimentos de los dhimmíes en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social”, *HID* 29, pp. 109-146.
- _____(2013); “La formación de la doctrina malikí sobre los lugares de culto de los dimmíes”, en M. Fierro y J. Tolan (eds.), *The legal status of immi-s in the Islamic West*, pp. 131-155.
- GIL, J. (1996); “Aproximación a la literatura latina de los mozárabes”, *I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe*, Córdoba, pp. 89-104.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1922-1930); *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid.
- _____(1945); *Moros y cristianos en la España medieval*, Madrid.
- GLICK, T. F. (1969); “The Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History”, *Comparative Studies in Society and History*, 11, pp. 136-154.
- _____(1991); *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Alianza, 1991.
- HERNÁNDEZ, F. J. (1999); *Historia de los que parecían árabes*.
- HIDALGO, R. (2016); “El complejo monumental de Cercadilla: las transformaciones cristianas”, *XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae. Pars I. Constantino e i Constantinidi-L'innovazione constantiniana, le sue radice e i suoi sviluppi*, Citta del Vaticano-Rome, pp. 523-550.
- LAPIEDRA, E. (1994); “Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente”, *Al-Qantara*, 15.2, pp. 453-464.
- LEÓN, A.; MURILLO, J. F. (2009); “El complejo civil tardoantiguo de Córdoba y su continuidad en el Alcázar Omeya”, *MM* 50, pp. 399-432.
- LEÓN, A.; CASAL, M. T. (2010); “Los cementerios de Madinat Qurtuba”, en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba vol. II, pp. 651-684.
- LÓPEZ ESTRADA, f. (1951); “Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes”, *Al-Andalus* 16.2, pp. 331-360.

- MANZANO, E. (2006); *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Madrid.
- MARFIL, P. (2001); “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahman III” en L. Caballero et P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas, un debate entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media*, Anejos de AEspA XXIII, pp. 117-141.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1950); *Orígenes del Español*, Madrid.
- MOLÉNAT, J. P. (1992); “Los mozárabes: un ejemplo de integración”, en L. Cardaillac et J. L. Aráutegui (eds.), *Toledo, siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judíos. La sabiduría y la tolerancia*, Madrid, pp. 101-108.
- _____(1997); “Sur le rôle des Almohades dans le fin du chrestianisme local au Maghreb et en al-Andalus”, *Al-Qantara* 18, pp. 389-413.
- _____(2000); “Y a-t-il eu des mozárabes à Tolède du VIII^e au XI^e siècle?”, *Entre el Califato y la Taifa: mil años del Cristo de la Luz*, Toledo, pp. 97-106.
- _____(2002); “Chrétiens d’al-Andalus ett omeyyades (VIII^e-XI^e siècles)”, en J. L. del Pino (ed.), *Al-Andalus omeya*, Córdoba, pp. 53-65.
- _____(2008); “Le fin des chrétiens arabices d’al-Andalus: mozárabes de Tolède et du Gharb au XIII^e siècle”, en C. Aillet, M. Penelas et Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 287-298.
- _____(2012); “La place des chrétiens dans la Cordoue des omeyyades, d’après leurs églises (VIII^e-X^e siècles)”, *Al-Qantara* 33.1, pp. 147-168.
- _____(2013); “La fatwa sur la construction des églises à Cordoue au IV^e/X^e siècle”, en M. Fierro et J. Tolan (eds.), *The legal status of immi-s in the Islamic West*, pp. 157-165.
- MORALES, A. *et alii* (2011); “711 a.D. ¿el origen de una disyunción alimentaria?”, *Zona Arqueológica* 15, vol. 2, pp. 303-322.
- MURILLO, J. F. (2013); “Caliph al-Qurtuba: origen and developmen of the Umayyad capital of al-Andalus”, *Awraq* 7, pp. 69-88.
- MURILLO, J. F.; CASAL, M.; CASTRO, E. (2004); “Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra* 5, pp. 257-290.
- MURILLO, J. F. *et alii* (2010); “La transición de la civitas clásica cristianizada a la madina islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas”, en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano*

de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.), Córdoba vol. II, pp. 503-546.

OLSTEIN, D. A. (2006); *La Era Mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Salamanca.

PASTOR, R. (1970); “Problèmes d’assimilation d’une minorité. Les Mozarabes de Tolède (de 1085 à la fin du XIIIe siècle)”, *Annales E.S.C.* 25.2, pp. 351-390.

_____(1975); *Del Islam al cristianismo: en las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona.

PEÑARROJA, L. (1993); *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid.

_____(2011); “Cristianos en Valencia antes y después de 711: una reflexión histórica e histotigráfica”, *Debats* 113, pp. 56-67.

PÉREZ EMBID-WAMBA, F. J. (2003); “Mártires y pasionario en la Córdoba del siglo IX”, en A. García Sanjuan (coord.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Huelva, pp. 125-150.

RUBIERA, M. J. (1992); “Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia”, en L. Cardaillac et J. L. Aráutegui (eds.), *Toledo, siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judíos. La sabiduría y la tolerancia*, Madrid, pp. 109-117.

SANTOS GENER, S. de los (1955); *Memoria de las Excavaciones del Plan Nacional realizadas en Córdoba (1948-1959)*, Madrid.

UTRERO, M. A. (2006); *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica*, Madrid.

VIGUERA, M. J. (2008); “¿Existe una identidad mozárabe? A modo de conclusión”, en C. Aillet, M. Penelas et Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 299-314.

WOLF, K. B. (1988); *Christian martyrs in Muslim Spain: Eulogius of Cordoba and the making of a martyrs’ movement*, Cambridge.

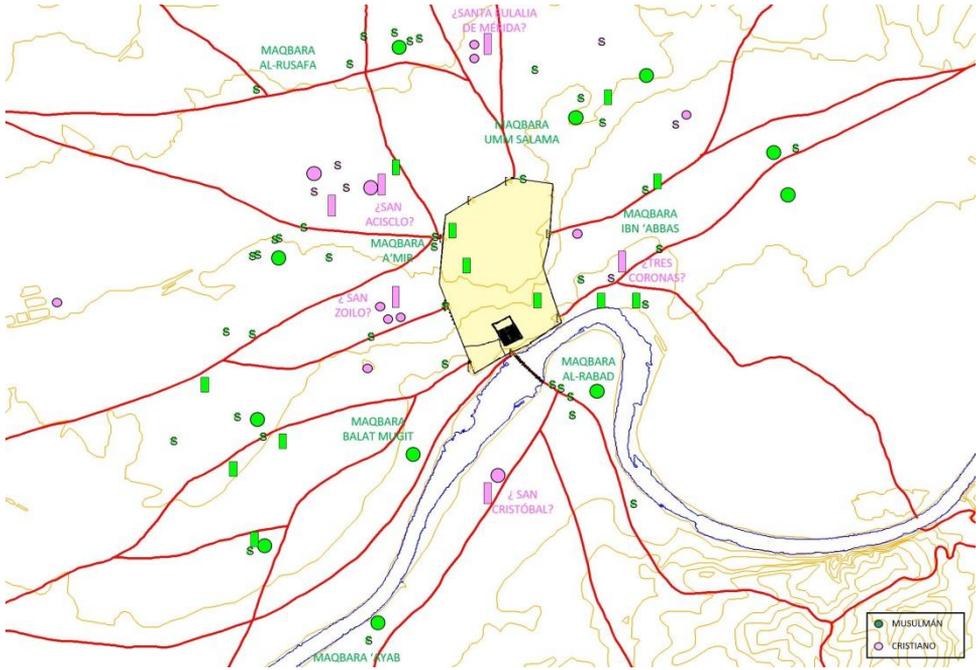


Figura 1

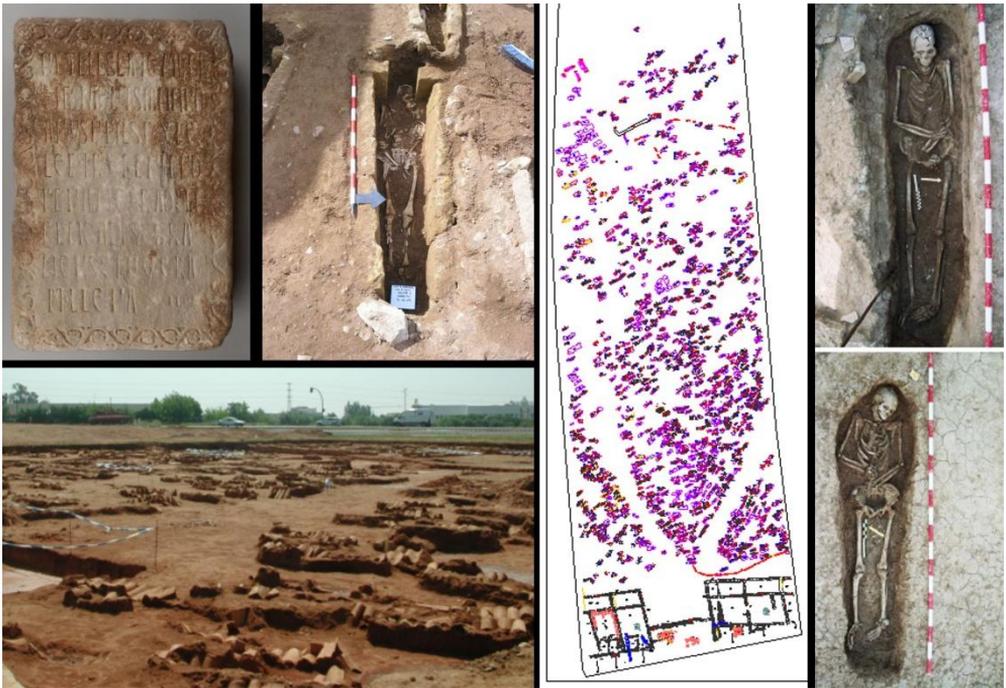


Figura 2

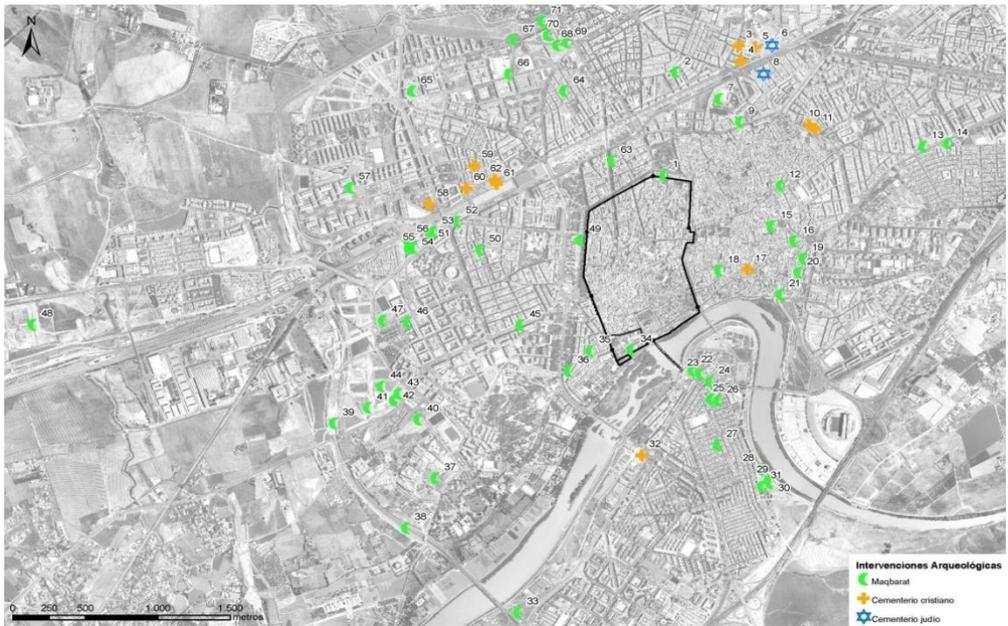


Figura 3



Figura 4

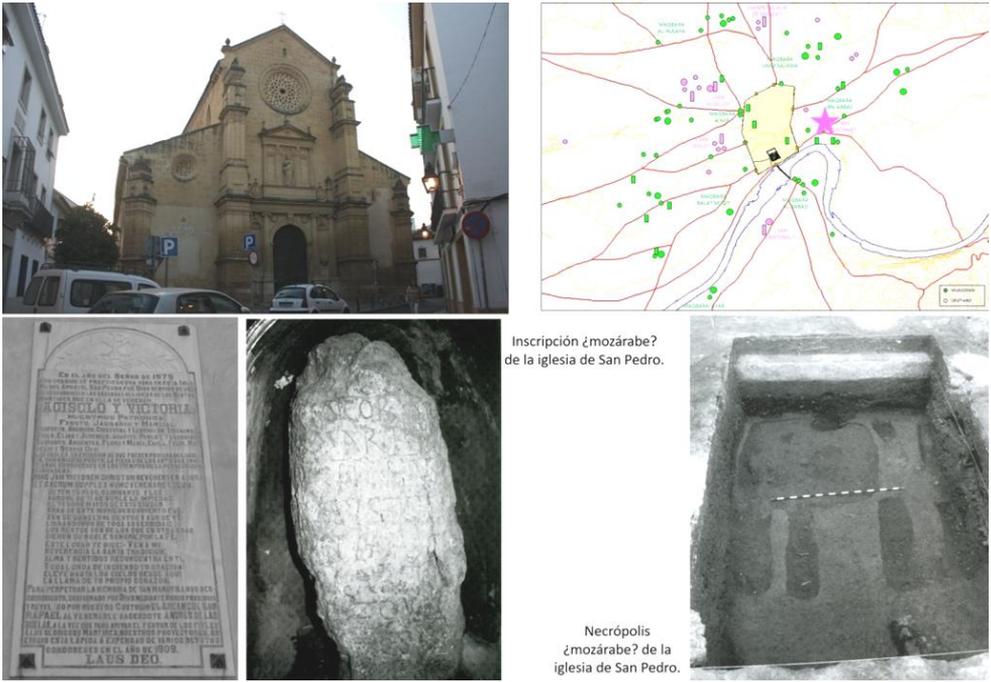


Figura 5



Figura 6

HUERTA DE SAN RAFAEL

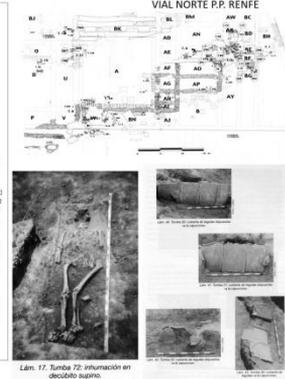
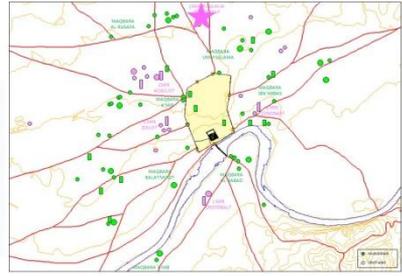
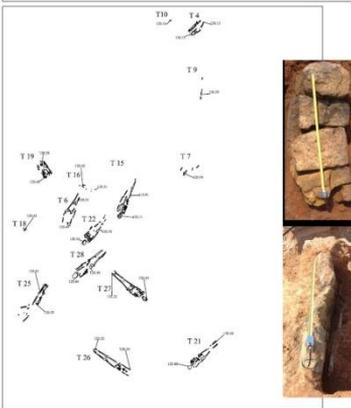
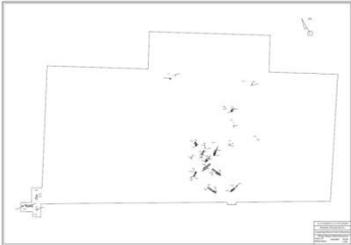
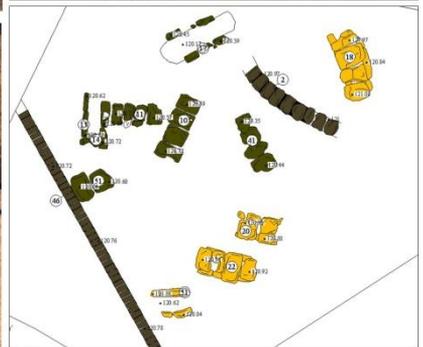
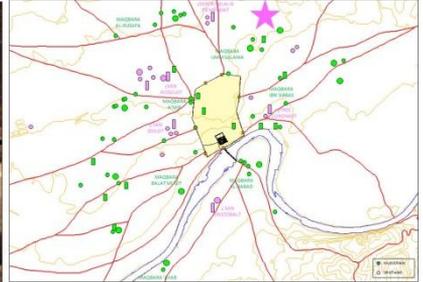


Figura 7

PARCELA 4.4 DEL PLAN PARCIAL RENFE (P828/2004).



PARCELAS 4.4 y 4.6 DEL PLAN PARCIAL RENFE.



PARCELA 4.6 DEL PLAN PARCIAL RENFE (P392/2004).

Figura 8



Figura 9



Figura 10



Figura 11



Figura 12



PARCELA 1 DEL PERI SR-8.

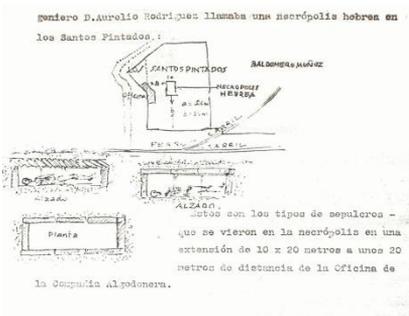
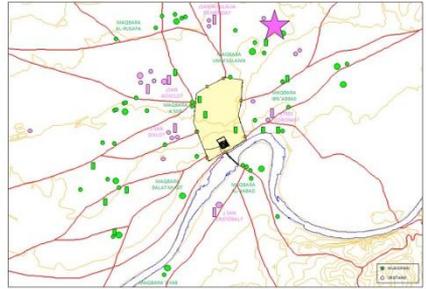
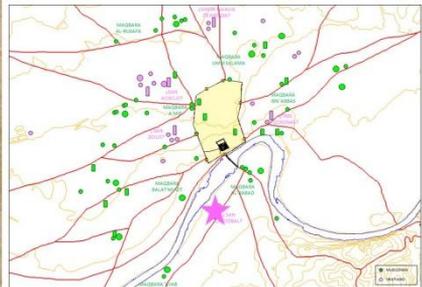


Figura 13



PLAZA DE ANDALUCÍA.

Figura 14